LA CONCEPCION VIRGINAL DEL SEÑOR

CANDIDO POZO, S. I.

Un artículo de J. R. Scheifler, aparecido en diciembre del año pasado, y en el que se ponía en duda la concepción virginal del Señor[1], ha producido en España una serie de reacciones[2]. Al mes siguiente, concretamente el 23 de enero de este año, fiesta de san Ildefonso, Patrono de la ciudad y de la archidiócesis de Toledo, a la vez que autor del conocido tratado *De virginitate perpetua Sanctae Mariae confessio*[3], el cardenal primado tomaba una clara posición en el tema[4]. La Sociedad Mariológica Española se sintió en el deber de «dar el testimonio que de ella se espera»[5], y la misma Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe publicó una nota reafirmando que la doctrina de la concepción virginal de Jesús «pertenece a la fe», atestiguada en «la más venerada y antigua tradición de la Iglesia» y «recogida en el Concilio Vaticano II»[6].

1 *La vieja navidad perdida. Estudio bíblico sobre la infancia de Jesús,* Salterr 65 (1977), 835-851, especialmente pp. 843-849.

2 Bastantes datos, aunque con una valoración tendenciosa, en *P.M. Lamet, La virginidad de María,* Vida Nueva, 15 de abril de 1878, p. 12. Sobre la valoración aludida véase, por ejemplo la nota 12.

3 Ed. crit. V. BLANCO, en *Santos Padres Españoles,* t. 1, San Ildefonso de Toledo (Madrid, 1971), pp. 43-154 (PL 96, 53-110).

4 M. CARD. GONZALEZ MARTIN, *Homilía pronunciada en la Santa Iglesia Catedral Primada, con motivo de la fiesta del Eximio Patrono de la Ciudad y Archidiócesis (23-I-78);* Boletín Oficial de la Archidiócesis de Toledo (febrero 1978); utilizo la separata que se hizo de la homilía; a la separata se refieren eventuales referencias de páginas que hagamos en notas posteriores.

5 *La Concepción virginal de Cristo. Declaración de la Sociedad Mariológica Española;* Ecclesia, n. 1.880, 8 de abril de 1978, pp. 14s. La Declaración se ha publicado firmada por el presidente de la Sociedad, E. Llamas, en nombre de la Junta directiva de la misma; su redactor ha sido J.A. de Aldama.

6 *Nota de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la fe sobre la concepción virginal de Jesús.* Ecclesia, n. 1.880, 8 de abril de 1978, p. 15. La Nota lleva fecha de 1 de abril de 1978. Las

No podemos aquí hacer la historia de las reacciones suscitadas por el artículo de Scheifler[7]. La misma revista «Sal Terrae» ante las protestas que llegaban a su redacción, publicaba como encarte, en el número de enero de 1978, una nota de su director J. Losada que, a fuerza de querer ser equilibrada, no parece haber satisfecho a casi nadie. Desde luego, es de suponer que a quienes protestaban del artículo habrá resultado extraño que la dirección de la revista asumiera «toda la responsabilidad por la publicación de dicho artículo», en vez de disculparse de ella; y es poco verosímil que para ellos la nota haya sido solución para su «posible escándalo y desconcierto» o que calibrar el artículo como desarrollado «desde el punto de vista, teológicamente parcial, de una determinada exégesis, especialmente sensible a la presentación del mensaje cristiano al mundo moderno no creyente» fuera para ellos una explicación adecuada. En comparación con la nota oficial de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, que insistía en la pertenencia a la fe, de la doctrina cuestionada, lo que J. Losada afirmaba era evidentemente muy poco. Pero es claro que la nota tampoco agradó a J. R. Scheifler, quien en otra nota, publicada igualmente como encarte en la misma revista «Sal Terrae» en el número de marzo de 1978, declaraba «inaceptable» el mismo párrafo de Losada, que a más de un lector habrá parecido excesivamente suave[8]. Por lo demás, en el encarte Scheifler se reafirmaba en su posición. Losada, por su parte, había prometido «complementar» «el punto de vista, teológicamente parcial» del artículo de Scheifler con una exposición de «la doctrina tradicional». Ello se realizó con un artículo de A. Martínez Sierra publicado en el número de febrero de 1978[9]. No deja de producir cierta perplejidad el planteamiento de Losada. Afirmar y negar que un punto concreto es irrenunciable para la fe católica no son precisamente puntos de vista complementarios, sino contradictorios. Con sus precisaciones, hechas como director de la revista, no ha quedado claro en absoluto cuál es la posición de la revista misma con respecto a la pertenencia o no de la concepción virginal del Señor a la fe[10]. Y de una revista

frases que cito entre comillas están tomadas del número de la Nota de la Comisión Episcopal. El texto del Concilio Vaticano II, aducido por ella, dice: «Credens enim [Beata Virgo Maria] et oboediens, ipsum Filium Patris in terris genuit, et quidem viri nescia, Spiritu Sancto obumbrata». Const. dogmática *Lumen gentium*, n. 63, AAS 57 (1965), 64.

7 Veánse los datos aducidos por LAMET, *a.c.* más arriba en la nota 2. Es interesante la noticia sobre la carta de N. Card. Jubany, arzobispo de Barcelona.

8 Véase el número 4 de la Nota de Scheifler; encarte pp. 2s.

9 «... *y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María la Virgen*», SalTerr 66 (1978), 139-157.

10 En su nota publicada como encarte en el número de enero de 1978 de la revista «Sal Terrae», Losada anunciaba «la publicación, en breve, de otros artículos [en plural] que presenten el punto de vista global que sobre este tema tienen la Teología Dogmática y la Mariología actua-

«que fue fundada para orientación doctrinal y pastoral del clero español»[11], parece obvio que en cuestiones de fe debería poder esperarse una posición más nítida que la mera yuxtaposición de afirmaciones contrapuestas. Lo que en cuestiones discutibles —no meramente discutidas—[12] es procedimiento legítimo, no lo es cuando se trata del depósito de la fe. Si la revista misma en sus órganos responsables piensa que la pertenencia o no de la concepción virginal de Jesús a la Fe, es cuestión discutible, hubiera sido preferible que lo hubiese manifestado abiertamente. Así, al menos, el lector habría podido juzgar mejor de la fiabilidad doctrinal de la revista misma, y no sólo de un artículo publicado, de hecho, en ella[13].

Las reacciones tuvieron, a veces, un carácter multitudinario. El 26 de febrero de 1978 se celebraba en un gran cine de Madrid —el Alcalá-Palace— un acto de afirmación mariana para hacer profesión pública de fe en la virginidad de María. Actos parecidos han tenido lugar en algunas otras ciudades españolas. Es curioso que el discurso central del acto de Madrid estuviera a cargo de S. Muñoz Iglesias[14],

les». En marzo de 1978, en la página 4 del encarte en que se publicaba la nota de Scheifler, se añadía una «Nota de la Redacción» que decía: «Con esta nota, contestación a la que apareció en el número de enero firmada por el director de Sal Terrae, damos por definitivamente cerrado el diálogo sobre este tema». Como consecuencia de esta nueva decisión, la dirección de «Sal Terrae» ha rechazado la publicación de otros artículos que defendían la doctrina de la Iglesia sobre este punto y que anteriormente ella misma había aceptado; así los artículos de J.A. Goenaga y (al menos en primera instancia) de I. De la Potterie. La no publicación del artículo de I. De la Potterie, si llega a ser definitiva, sería especialmente lamentable, pues al tratarse de un trabajo exegético, su publicación contribuiría a evitar la impresión de oposición entre Exégesis y Dogmática o Mariología que imprudentemente sugiere Losada en su nota y Scheifler desarrolla fuertemente en la suya, número 4, página 2. En el momento en que redacto estas páginas, el asunto de la publicación del artículo de I. De la Potterie está «sub iudice»; sólo me cabe desear que el buen sentido se imponga.

11 CARDENAL PRIMADO, *Homilía*, p. 7 (véase la referencia complea en la nota 4).

12 Resulta ingenuo intentar justificar el artículo de Scheifler recordando que el tema «es uno de los puntos controvertidos por los teólogos occidentales» (LAMET, *a.c.*, en la nota 2, quien a continuación cita, como ejemplo, a H. Küng; sobre él véase más adelante la Declaración de la Conferencia episcopal alemana, citada en la nota 46). Hoy se puede apelar menos que nunca a las controversias *de hecho* para deducir la existencia de libertad teológica de derecho. Si tal libertad existiera siempre que *de hecho* algún o algunos teólogos discuten hoy de algo, habría que decir que no hay un solo dogma de la fe católica que no se pueda poner en discusión, ni siquiera el dogma de la Santísima Trinidad; véase más adelante la nota 20.

13 Una aclaración inequívoca era tanto más necesaria cuanto que la nota de Losada implica los siguientes elementos susceptibles de crear confusión en los lectores: a) la Dirección de la revista «asume toda la responsabilidad por la publicación» del artículo de Scheifler; b) se anuncia «complementar el estudio y ofrecer a los lectores la doctrina tradicional de la Iglesia», es decir, «complementar» (sic) ofreciendo una doctrina que está en contradicción con la del artículo; c) se profesa la «firme adhesión a toda la fe católica», pero sin pronunciarse sobre si esa fe católica es compatible con el artículo de Scheifler; d) se reitera el «objetivo de servir a la vivencia y profundización de esa misma fe en el mundo actual», precisamente en un contexto en que se acaba de explicar el artículo de Scheifler como nacido de una «exégesis, especialmene sensible a la presentación del mensaje cristiano *al mundo moderno* no creyente».

14 Publicado en un folleto, *Santa María, siempre Virgen* (Madrid, 1978). En página 11, Muñoz Iglesias promete volver sobre el tema con un estudio científico exegético: «Dejo para otro

auténtico pionero en la cuestión del género literario de los Evangelios de la infancia[15]. Ello es buen indicio de que quienes abrieron nuevos caminos a la exégesis de estas narraciones, eran y son muy conscientes de los límites infranqueables que los nuevos métodos encierran. Igualmente multitudinario es el documento que millares de seglares católicos firmaron y dirigieron a los obispos pidiéndoles que reafirmaran la doctrina de la Iglesia[16].

Este sucederse de acontecimientos ha sido calificado —o descalificado— por algún periodista como «campaña de prensa»[17]. Un teólogo que crea en el valor del «consensus fidei», enseñado muy expresamente por el Concilio Vaticano II[18], tendrá que enjuiciar más prudentemente el fenómeno. El sentido de la fe de los fieles había sido tocado. Y el hecho se presta a reflexiones teológicas importantes. En el clima de confusión doctrinal en que vivimos no faltan otros puntos en que no se respetan los límites de la fe, incluso en materias más centrales en una jerarquía de verdades[19], que el que ahora nos ocupa[20]. Sin

lugar —si Dios me da salud— la oportuna y debida respuesta, desde un plano exegético científico, a estas afirmaciones».

15 Baste remitir a sus estudios fundamentales, *Géneros literarios en los Evangelios,* EstBibl 13 (1954), 289-318; *Los Evangelios de la Infancia, y las infancias de los héroes,* EstBibl 16 (1957), 5-36; *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos,* EstBibl 16 (1957), 329-382.

16 «A l'initiative de groupements laics, des pétitions ont demandé aux évêques de réaffirmer la doctrine de l'Église. Elles ont recueilli des milliers de signatures». La Croix, 4 de mayo de 1978, de donde tomo la noticia.

17 LAMET, *a.c.,* en la nota 2.

18 «Univesitas fidelium, qui unctionem habent a Sancto (cfr I n 2, 20 et 27), in credendo falli nequit, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali sensu fidei totius populi manifestat cum 'ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles' universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet. Illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populus Dei sub ductu sacri magisterii, cui fideliter obsequens, iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei (cfr 1 Thes 2,13), semel traditae sanctis fidei (cfr Iud 3) indefectibiliter adhaeret, recto iudicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat». Const. dogmática *Lumen gentium,* n. 12, AAS 57 (1965), 16.

19 «In comparandis doctrinis meminerint [theologi catholici] existere ordinem seu hierarchiam veritatum doctrinae catholicae, cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae». CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio,* n. 11, AAS 57 (1965), 99. Debería ser superfluo tener que detenerse aquí para disipar todo equívoco sobre el sentido de la «jerarquía de las verdades» en el Concilio Vaticano II. «Die hier gemachte Unterscheidung widerspricht nicht der Lehre des Rundschreibens 'Mortalium animos' Pius' XII. (1928), wonach alle geoffenbarten Wahrheiten mit dem gleichen Glaubensakt festzuhalten sind». J. FEINER, *Dekret über den Oekumenismus,* Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen lateinisch und deutsch, Kommentare [Lexikon für Theologie und Kirche], t. 2 (Freiburg i.B. 1967), p. 88, nota 46. «E chiaro che non tutti i dommi hanno la stessa importanza, e la risurrezione deve occupare, nella catechesi, un posto maggiore che non l'Immacolata Concezione. Ma, da una parte, questa differenza non riguarda il carattere del domma, che è il medesimo, qualunque sia l'importanza relativa di una data verità; non bisognerebbe dunque far pensare che non si sia tenuti a credere allo stesso modo all'Assunta come alla Risurezione di Cristo. D'altra parte, potrebbe facilmente introdursi la tendenza a non parlare più di quei dommi che si considerano come meno importanti». DANIÉLOU, *Riflessioni sul «Credo del Popolo di Dio»,* CivCatt 119 (1968 IV), 231. Véase también C. CARDONA, *La «jerarquía de las verdades» y el orden de lo real,* Script-Theol 4 (1972), 123-142.

embargo, con respecto a ellos no se había producido una sensibilización de los fieles comparable con la que hemos contemplado en esta ocasión. Se ha verificado el fenómeno —ya señalado por Melchor Cano[21]— de que el sentido de la fe del pueblo cristiano se manifiesta no en campos propicios a sutilezas, sino en aquellos que el pueblo vive. Dentro de éstos, el tema mariano, por su misma conexión con la piedad del pueblo y con la imagen de María que el pueblo venera en su piedad, despierta una sensibilidad especialmente viva[22].

---

20 «Del Espíritu Santo no puede afirmarse, a nuestro juicio, que es persona. Quizá será mejor llamarse el ámbito de amor en que se unen Hijo y Padre. Y si decimos que es persona hay que añadir que su función no es formar otro tercer sujeto en lo divino sino unir a las personas. Más que persona habrá que confesar que es encuentro personal, el poder vivificante de Dios Padre del que brota el Hijo y la fuerza del amor con que Jesús retorna al Padre realizando su exigencia sobre el mundo. Siendo ese poder de unión creante del Hijo y el Padre, el Espíritu es la fuerza de unión de los cristianos (de los hombres) que caminan hacia el reino». X. PIKAZA, *Los orígenes de Jesús. Ensayos de Cristología bíblica* (Salamanca, 1976), pp. 498s. ¿Se mantiene así el dogma trinitario? Sobre otros temas igualmente graves, véanse algunos pasajes característicos de esta obra de Pikaza: para la preexistencia de Jesús («Ciertamente, la representación de la preexistencia de Jesús no cnstituye un elemento necesario de la fe», p. 257 cfr igualmente, p. 252-257, pp. 402s); para la divinidad de Jesús («Jesús es Dios porque realiza en el transcurso de su vida que es 'nacer-hacerse-perecer' todo el misterio del amor de Dios sobre la tierra», p. 477; cfr, pp. 476-482; con este modo de pensar se comprenden expresiones como las siguientes: «El valor permanente de la representación adopcionista consiste en salvaguardar la plena humanidad de Jesús», p. 269; «Ahora que estamos superando el viejo ontologismo y somos capaces de volver de una manera más abierta al NT, esta visión adopcionista de Jesús, hijo de Dios, se nos revela extraordinariamente positiva», *ibid.)*. No reseño aquí las afirmaciones de Pikaza sobre la concepción virginal de Jesús; a lo largo de este artículo tendremos que aludir a ellas (baste ahora remitir a su obra en p. 32 y en pp. 296-307). Un buen estudio crítico de esta obra de Pikaza (juntamente con las obras cristológicas de J.I. González Faus y J. Sobrino) en J. GALOT, *La filiation divine du Christ. Foi et interprétation,* Greg 58 (1977) 239-274. PIKAZA, *En torno a «los orígenes de Jesús»,* Salm 24 (1977), 351-361, explica su método; en página 361 rechaza la crítica de Galot, quien, según Pikaza, no habría sabido ver cuáles son los presupuestos metodológicos que subyacen a su obra. No creo que ello sea así. Por el contrario, no considero aceptable el método de Pikaza. Por ello, en este artículo abordaremos enseguida la cuestión del método exegético.

21 «Duo sunt rerum genera, ut alias dictum est, quae ab ecclesia creduntur. Unum, quod ad omnes aeque pertinet, [...]. Et in hoc genere non est valde difficile omnium fidem sensumque cognoscere. [...] Alterum est genus earum rerum, quas cognoscere non rudium et imperitorum in ecclesia, sed maiorum et sapientium interest. [...] Quo in genere si vulgarem plebis sententiam roges, perinde erit ut si a caeco sensum colorum postularis». *De locis theologicis,* 1, 4, c. 6: *Opera,* t. 1 (Matriti, 1764), p. 303.

22 «Aussi bien dans le domaine des vérités mariales obvies assorties à son entendement, le peuple chrétien ne se montre nullement dépaysé. Il ne subtilise pas; il suit les intuitions de sa dévotion». CL. DILLENSCHNEIDER, *Le sens de la foi et le progrés dogmatique du mystère marial* (Romae, 1954), p. 330; para toda la cuestión cfr allí, pp. 329ss. Sobre diversos trabajos en los que C. Balić se ocupó del papel del sentido de la fe del pueblo cristiano en el desarrollo de los dogmas marianos, cfr C. POZO, *La contribución del P. Carlos Balić, O.F.M. a la Mariología.* En PONTIFICIA ACCADEMIA MARIANA INTERNAZIONALE, *P. Carlo Balić O.F.M. Profilo-Impressioni-Ricordi,* a cura di P. MELADA e D. ARAČIĆ (Roma, 1978), p. 49. Las afirmaciones de Pikaza reseñadas en la nota 20 afectan a dogmas más centrales, la Trinidad y la preexistencia y divinidad de Jesús, que el de la concepción virginal; pero la expresión de su actitud frente a esos dogmas está hecha en un lenguaje lejano para el pueblo, que la relega —a los ojos del pueblo cristiano— al campo de las sutilezas teológicas. Es verdad que frente a la verdad de fe de la concepción virginal la posición de Pikaza es igualmente muy radical; pero sus afirmaciones quedan envueltas en el contexto de un libro difícil —y por ello, poco accesible— para el pueblo. Por ello, se explica

El método exegético

Los nuevos planteamientos que han creído deber poner en duda la historicidad de la concepción virginal del Señor, se han hecho en nombre de las exigencias de una exégesis crítica[23]; Scheifler llega a protestar de que una frase de Losada parecería sugerir que su exégesis es «*una* exégesis indiferentemente entre otras» y pretende que su método no es «sino el aprobado y recomendado en los últimos documentos eclesiales desde 1943 al Concilio Vaticano II»[24]. Creo que es necesario aclarar con nitidez este punto de partida. Será necesario subrayar que desde la 2 Petr 1, 20s hasta el Concilio Vaticano II, la Iglesia ha proclamado la existencia de un método exegético que puede y debe llamarse «católico»; más aún, lo ha presentado de una manera normativa, como el método que hay que seguir[25]. Y, como veremos enseguida, se trata de un método que no coincide precisamente con el desarrollado en los recientes ensayos.

Ya en el Nuevo Testamento, en el pasaje indicado, se formula

que el factor desencadenante de la reacción del pueblo cristiano haya sido el artículo de Scheifler y no el libro de Pikaza, aunque posteriormente en el documento, firmado por millares de seglares, del que damos noticia en la nota 16, se pidiera por éstos a los obispos que reafirmasen la doctrina de la Iglesia no sólo con respecto al artículo de Scheifler, sino también con respecto al libro de Pikaza, y, por cierto, no exclusivamente en el tema de la concepción virginal.

23 Así SCHEIFLER, *a.c.*, SalTerr 65 (1977), 836, insiste en la «seriedad científica» y en «un estudio profundo» sobre temas bíblicos para librar «a ciertas concepciones, de ingenuidad o ignorancia y a sus mantenedores, de fanatismo». En nombre de la «seriedad» que «exige mucha cautela y pruebas positivas» considera »antihistóricos» una serie de datos de los Evangelios de la Infancia (p. 839), para concluir poniendo en duda la historicidad de la concepción virginal en un contexto, en el que al acumular las dificultades contra la historicidad y las razones a favor de la no historicidad, la duda parece una velada —no demasiado velada— negación de la historicidad que nos llevaría «a unas navidades más humanas» (sic) (p. 849). «Como es obvio, dentro de ese campo sólo cuenta el criterio del rigor y exactitud científica. La Escritura es libro de los hombres y se debe estudiar con la exigencia que empleamos al tratar de los restantes libros de la historia y de las letras de la tierra. No caben excepciones. Todo es en la Biblia realidad humana, producto de la historia, expresión de la mente y momento de un proceso de carácter sociológico. La palabra divina o revelada no interfiere nunca en ese plano de la historia». PIKAZA, *a.c.*, Salm 24 (1977), 351 s. Con este método y con respecto al tema que nos ocupa, Pikaza llega a las siguientes conclusiones: «En el *aspecto histórico* y fijándonos simplemente en el conjunto de los datos del Nuevo Testamento nos parece más verosímil suponer que Jesús fue interpretado (y nació) como el hijo de María y de José. Sin embargo, no se debe descartar la posibilidad remotísima de que fuera hijo ilegítimo de María, ni se puede olvidar la probabilidad de que el testimonio de Mt 1 y Lc 1 refleje un hecho incomprensible para la ciencia aunque históricamente sucedido (concepción virginal)». *Los orígenes de Jesús*, p. 32. El lector que haya experimentado sorpresa ante estas afirmaciones, puede aumentarla si continúa leyendo: «Hablando como *teólogos*, el problema se nos hace todavía más difícil. En principio no podemos excluir ninguna línea». *Ibid.* ¿Qué concepto de Teología utiliza Pikaza? ¿Se tienen en él en cuenta la Tradición y el Magisterio de la Iglesia?

24 *Nota* n. 4.2, p. 3.

25 Baste aquí remitir, para un aspecto esencial de ese método exegético «católico», a J.A. DE ALDAMA, *De valore Magisterii Ecclesiae in interpretatione Sacrae Scripturae.* En *Maria in Sacra Scriptura.* Acta Congressus Mariologici-Mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati, v. 3 (Romae, 1967), p. 199-208.

un principio exegético que desde entonces va a ser determinante para toda la interpretación bíblica católica: porque la Escritura no ha sido escrita de modo meramente humano, sino por inspiración e impulso divino, no puede ser objeto de una interpretación puramente personal [26]. Con ello se remite a la predicación apostólica como norma de interpretación[27]. En esta explicación del pasaje están de acuerdo moralmente todos los exegetas, tanto católicos como protestantes, ya que estos últimos ven en estos versículos la culminación del nacimiento de lo que ellos llaman el «protocatolicismo» («Frühkatholizismus»)[28]. Baste citar las palabras de dos escrituristas representativos, uno católico y otro protestante respectivamente. «Para el autor de la carta sólo es válida la interpretación de la gran Iglesia, y ella, por tanto, tiene el Espíritu. Aunque la carta no lo exprese, esto tiene para ella una certeza incuestionable» [29]. «Una exégesis personal, presentada por un individuo, no propuesta ni autorizada por el ministerio doctrinal de la Iglesia, no está permitida»[30].

Para la historia posterior de la exégesis católica, era de esperar que después de los estudios históricos de J.R. Geiselmann[31] y J. Beumer[32],

---

[26] «Sabiendo esto lo primero: que ninguna profecía de la Escritura está a merced de la interpretación propia de cada cual, pues nunca se presentó una profecía por voluntad de un hombre, sino que llevados por el Espíritu Santo hablaron unos hombres de parte de Dios», 2 Petr 1,20s.

[27] «La 2 Petr no dice cuál en concreto tiene que ser la norma para la interpretación de las profecías, pero parece claro que se remite al juicio apostólico, y consiguientemente de sus sucesores. Lo contrario sería volver de nuevo al puro subjetivismo». R. FRANCO, *Cartas de San Pedro*. En *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Nuevo Testamento*, t. 3, 2ª ed. (Madrid, 1967), p. 323. Cfr J.T. CURRAN, *The Teaching of 2 Peter 1,20*, TheolStud 71 (1943), 362.

[28] La cuestión del «Frühkatholizismus» planteó a la teología protestante una pregunta fundamental; «Wo beginnt die katholische Dekadenz'?. H. KUNG, *Strukturen der kirche*, 2.ª ed. (Freiburg i.B., 1963), p. 143, quien continúa: «Es ist auffällig, wie dieser Zeitpunkt in der kirchengeschichtlichen Entwicklung —unter dem Druck der Ergebnisse der historischen Forschung— immer weiter zurückverschoben wurde». *Ibid.* A partir de la escuela de Bultmann se admite el paso decisivo: «die katholische Dekadenz beginnt schon früher: der 'Rühkatholizismus findet sich schon im Neuen Testament selbst». *Ibid.*, p. 144.

[29] K.H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* [Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, t. 13/2] (Frieburg i. B.-Basel-Wien, 1961), p. 202. Allí mismo escribe una nota: «Insofern hat also endlich katholische Exegese ihr Recht, wenn sie geneigt ist, 2 Petr 1, 20f schon den Grundsatz der kirchlichen Schrifterklärung ausgesprochen zu finden, den später das Tridentinun (Sess. IV) so formulierte: Ecclesiae est iudicare de vero sensu et interpretatione S. Scripturae. Auch W. Marxens, Der «Frühkatholizismus», im NT (1958) 7-21 anerkennt, dass die katholische Auffassung, wonach 'Exegese Sache des Lehramtes ist', sich auf 2 Petr 1, 19-21 und 3, 15f berufen kann». Naturalmente, un católico tendría que matizar la descripción que de su método exegético hace Marxen; dígase lo mismo de las palabras de E. Käsemann, a las que remite la nota siguiente; véanse más adelante las palabras de León XIII citadas en la nota 41.

[30] E. KÄSEMANN, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*. En *Exegetische Versuche und Besinnungen*, t. 1 (Göttingen, 1960), pp. 153s.

[31] *Die Heilige Schrift und die Tradition* [Quaestiones disputatae 18] (Freiburg i.B., 1962).

[32] *Die mündliche Überlieferung* [M. SCHMAUS-A. GRILLMEIER-L. SCHEFFCZYK, *Handbuch der Dogmengeschichte* I, 4] (Freiburg i.B.-Basel-Wien, 1962); véase también del mismo BEUMER, *Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik*, Schol 36 (1961), 217-240.

el primero de los cuales niega la existencia de una Tradición doctrinal constitutiva, es decir, la existencia de verdades de fe no contenidas, de alguna manera, en la Escritura, mientras que el segundo la limita a casos relativamente excepcionales y secundarios[33], se hubiera producido una acentuación de la importancia de la Tradición explicativa. Ambos (y, más que nadie, Geiselmann) estaban interesados en ello para que su principio de centralidad de la Escritura no se confundiera con el «sola Scriptura» de Lutero[34]. Así habría aparecido, en todo su relieve, el papel de la Tradición en la exégesis específicamente católica, como explicación de la Biblia[35]. Ciertos intentos de exégesis crítica actuales que se producen entre autores católicos, parecen preferir un nuevo camino.

Desgraciadamente ese camino no es viable para el exegeta católico. El Concilio de Trento reafirmó el principio según el cual nadie puede interpretar la Escritura contra el sentido que mantuvo y mantiene la santa Madre Iglesia o contra el unánime consenso patrístico[36]. El principio que en el Concilio se redactó en forma de precepto[37], pasó a la Profesión tridentina de fe como artículo positivo que se confiesa: «Admito la Sagrada Escritura según aquel sentido que mantuvo y mantiene la santa Madre Iglesia, a quien pertenece juzgar sobre el verda-

---

33 Mi juicio sobre la cuestión en sí lo he expresado en dos artículos que escribí hace años: *La actual controversia sobre las relaciones entre Escritura y Tradición,* OrbCath 7 (1964 I), 27-32; *Escritura y Tradición. A propósito de las recientes monografías de J.R. Geiselmann y J. Beumer,* ArchTeol-Gran 28 (1965), 179-198.

34 Precisamente por ello en ArchTheolGran 25 (1962), 412, critiqué la tendencia de H. LENNERZ, *Scriptura et traditio in decreto 4, sessionis Concilii Tridentini,* Greg 42 (1961), 517-522, a equiparar la posición de Geiselmann con la de Lutero. En el énfasis que Geiselmann ponía en la importancia de la Tradición como interpretación de la Escritura, había un punto de divergencia fundamental con respecto a Lutero. Véase un resumen de la posición de Geiselmann sobre este punto en POZO, *a. c.,* ArchTeolGran 28 (1965), 181 s.

35 «Und was das Verstehen der Heiligen Schift betrifft, so bedarf sie in den Angelegenheiten des Glaubens und der Sitte der erklärenden Tradition der Väter. Die Tradition übt in diesem Falle die Funktion der traditio interpretativa aus». GEISELMANN, *o. c.,* p. 282; sobre el modo de concebir la Teología en la Edad Media (explicación de la Escritura apoyándose en textos de la Tradición patrística), cfr GEISELMANN, *o. c.,* p. 229-249; para las ideas de Beumer sobre el mismo tema —que es importante tanto en él como en Geiselmann— baste remitir a POZO, *a. c.,* ArchTeolGran 28 (1965), 185 s., donde se encontrará un resumen de su posición.

36 «Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat». *Decretum de vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi s. Scripturam,* DS 1.507.

37 Sin embargo, no se trata de un mero decreto disciplinar. La cuestión se discutió en el Concilio Vaticano I, y en él se llegó a una declaración auténtica del sentido del decreto tridentino. «Primus error est eorum, qui contendunt decretum hoc concilii Tridentini de interpretatione Scripturarum sacrarum esse solummodo disciplinare». *Relatio* V. GASSER episcopi Brixinensis, Congregatio generalis 41 (5 aprilis 1870), MANSI, 51, 286. Un estudio de la cuestión en ALDAMA, *a. c., Maria in Sacra Scriptura,* t. 3, pp. 201 ss.

dero sentido e interpretación de las Sagradas Escrituras, ni la aceptaré e interpretaré nunca sino según el consentimiento unánime de los Padres»[38].

Con ello se establece un límite a la exégesis católica, que no es arbitrario, sino exigido por la necesidad de leer la Escritura *en* la Iglesia. En tiempos más cercanos volvería sobre el mismo principio el Concilio Vaticano I, quien interpretó auténticamente el sentido del decreto de Trento[39]. A ambos Concilios —Trento y Vaticano I— se refería León XIII al insistir en el carácter tradicional de este principio[40], para explicar después que con esta norma la Iglesia no frena ni coarta el progreso de la ciencia bíblica, ya que queda un amplio campo abierto en el que el exegeta puede colaborar a que se madure el juicio de la Iglesia[41].

Ya en nuestro siglo Pío XII trazará un programa de trabajo exegético en el cual el escriturista, al interpretar la Biblia, deberá tener en cuenta la analogía de la fe y la tradición de la Iglesia, de modo que la Escritura se exponga según la mente de la Iglesia[42]. Por su parte, el

38 Pio IV, *Professio fidei Tridentina,* DS 1863.

39 «Quoniam vero, quae sancta Tridentina Synodus de interpretatione divinae Scripturae ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, Nos idem decretum renovantes hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scriptutarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari». Const. dogmática *Dei Filius,* c. 2, DS 3.007. Para el sentido de esta definición véase el estudio de Aldama citado en la nota 37.

40 «Patrum doctrinam Synodus Vaticana amplexa est, quando Tridentinum decretum de divini verbi scripti interpretatione renovans hanc illius mentem esse declaravit, ut 'in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari'». Enc. *Providentissimus Deus,* DS 3.281.

41 «Qua plena sapientiae lege nequaquam Ecclesia pervestigationem scientiae biblicae retardat aut coercet; sed eam potius ab errore integram praestat, plurimumque ad veram adiuvat progressionem. Nam privato cuique doctori magnus patet campus, in quo, tutis vestigiis, sua interpretandi industria praeclare certet Ecclesiaeque utiliter. In locis quidem divinae Scripturae, qui expositionem certam et definitam adhuc desiderant, effici ita potest ex suavi Dei providentis consilio, ut quasi praeparato studio iudicium Ecclesiae maturetur; in locis vero iam definitis potest privatus doctor aeque prodesse, si eos vel enucleatius apud fidelium plebem et ingeniosius apud doctos edisserat vel insignius evincat ab adversariis». Ibid, DS 3.282.

42 «In Sacra Scriptura interpretanda nullam haberi volunt rationem analogiae fidei ac traditionis Ecclesiae; ita ut Sanctorum Patrum et sacri Magisterii doctrina quasi ad trutinam Sacrae Scripturae, ratione mere humana ab exgetis explicatae, sit revocanda, potius quam eadem Sacra Scriptura exponenda sit ad mentem Ecclesiae, quae a Christo Domino totius depositi veritatis devinitus revelatae custos ac interpres constituta est». Enc. *Humani generis,* DS 3. 887. Se advertirá con facilidad la semejanza entre los principios exegéticos rechazados por Pío XII y los propugnados en determinados ensayos a los que hemos tenido que referirnos en este artículo. Por lo demás, el método exegético defendido por Pío XII coincide con el que el Concilio Vaticano II hace suyo; véase el texto conciliar que citamos a continuación y al que se refiere la siguiente nota.

Concilio Vaticano II insistirá en el mismo método de interpretación: «La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita; por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado, hay que tener en cuenta, con no menor cuidado, el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia, la analogía de la fe. A los exegetas toca aplicar estas normas en su trabajo para ir penetrando y exponiendo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia. Todo lo dicho sobre la interpretación de la Escritura queda sometido al juicio definitivo de la Iglesia que recibió de Dios el encargo y el oficio de conservar e interpretar la Palabra de Dios»[43].

Este párrafo del Concilio Vaticano II merece una seria reflexión. Según el Concilio, sólo aplicando «estas normas en su trabajo», el esfuerzo de los exegetas será útil para que «con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia». Por el contrario, trabajos exegéticos, hechos de espaldas a «la Tradición viva de toda la Iglesia», aunque se presenten con el pretexto de ofrecer sólo lo que una exégesis meramente científica puede alcanzar y obtener en el estudio de los textos[44], son desorientadores para la fe de los fieles, a los que inducen al error y, para decirlo con tristeza, a la vez que con toda claridad, exactitud y firmeza, objetivamente, salvando la buena intención de sus autores, a la herejía[45].

Con todas estas consideraciones no se trata de postular una vuelta al «neolítico exegético». La exégesis debe hacerse científicamente. Pero el exegeta católico deberá tener presente que a su trabajo científico

[43] Const. dogmática *Dei Verbum*, n. 12, AAS 58 (1966), 824; cfr *ibid*, n. 10, AAS 58 (1966), 822.

[44] Véase la distinción entre el «nivel de pura *exégesis científica*», el «nivel de *teología o fe del NT*» y el «plano de *fe eclesial*», que hace PIKAZA, *a. c.*, Salm 24 (1977), 356. Por cierto, con respecto al último nivel escribe: «Decididamente, en ese plano *reservo totalmente mi palabra*, aunque haya formulado algunas interpretaciones, deteniéndome en la posibilidad de que la iglesia posterior no haya querido ir más allá de lo que afirma la Escritura». *Ibid.* Al final de este artículo veremos que no es lícito reservarse la palabra en este punto ante las declaraciones explícitas e infalibles de la Iglesia; por lo demás, la Iglesia no ha ido más allá de lo que sobre el tema expresa la Sagrada Escritura. Pero lo que me interesa ahora, es subrayar que Pikaza olvida que una exégesis científica católica no puede prescindir de un estudio científico de la fe de la Iglesia expresada en sus documentos infalibles; véase más adelante la nota 46.

[45] No se trata, en modo alguno, de tachar a ninguna persona de hereje. Presupongo plenamente la buena intención de todo escritor católico. Pero los fieles *tienen derecho* a que se les diga con toda nitidez y rigor técnico la «cualificación teológica» que corresponde a cada doctrina en concreto. Herejía se opone a una afirmación de fe divina y católica; cfr J. COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra*, t. 2 (Madrid, 1972), p. 229; el concepto de fe divina y católica ha sido explicado por el Concilio Vaticano I, Const. dogmática *Dei Filius*, c. 3, DS 3.011; la noción de herejía puede verse en CIC 1.325, 2. En el presente artículo mostraremos que la concepción virginal del Señor es, sin duda alguna, una verdad de fe divina y católica. La «cualificación teológica» que señalamos, es independiente de ciertas contestaciones actuales entre algunos teólogos católicos; para una valoración de tales contestaciones *de hecho* en un momento de crisis doctrinal como el presente véase lo que hemos escrito más arriba en la nota 12.

pertenece un estudio también científico de la fe de la Iglesia (aceptándola como es y no desvirtuandola), que permita que su acercamiento científico al estudio del texto sagrado se haga *en* la Iglesia y no desde *fuera* de la Iglesia[46]. Por el contrario, los estudios que se pretenden «precisivos» de lo que la fe ulteriormente enseña, terminan, de hecho, cuestionando la validez de la afirmación dogmática[47]; a no ser —planteamiento superado en estos teólogos— que se pretenda reintroducir la distinción entre «el sabio» y «el creyente» que tan infausta historia tuvo durante la controversia modernista[48], para no remontarse a tiempos mucho más antiguos con la dicotomía psicológica de la teoría de la «doble verdad» del averroísmo latino de Siger de Bravante[49].

[46] «Le théologien catholique, chaque fois qu'il éclaire scientifiquement la foi, se pose donc fondamentalement sur le terrain de la conviction de foi de l'Eglise et cherche, avec ses moyens propres, son fondement et sa signification». *Declaration de la Conference épiscopale allemande. Les problèmes théologiques soulevés par les ouvrages de Hans Küng,* DocCath 72 (1975), 260. En ciertas afirmaciones de Pikaza puede verse un contraste de método con respecto a éste: «Frente a un posible catolicismo deformado que somete la Escritura al yugo de la Iglesia (y de sus formulaciones posteriores) debemos afirmar que la Palabra de Dios es creadora y no se agota en ningún tipo de dogmática, en ninguna declaración conciliar, en ninguna interpretación ya fijada». PIKAZA, *a. c.,* Salm 24 (1977), 354; «Si no recuerdo mal, la *norma normans* de la fe ha de ser por siempre la Escritura; la tradición *(concilios, declaraciones eclesiales)* es siempre una *norma normata*». ID., *Anotaciones a la nota crítica del P. Joaquín M. Alonso,* EphMar 27 (1977), 277. El primero de los dos párrafos de Pikaza que acabo de citar, aunque precedido de una afirmación genérica en que «frente al peligro protestante de subordinar la Iglesia a la Escritura» asevera «que la palabra de Dios sólo es viviente cuando se acepta y venera en una Iglesia que la hace suya, la repiensa y la medita en la alabanza» y que «en otros términos, la Iglesia es el lugar hermenéutico privilegiado de la Palabra de Dios», si se lee en su contexto, defiende una reinterpretación de las fórmulas dogmáticas que no tiene presente un principio fundamental recientemente recordado por el mismo magisterio de la Iglesia: «dicendum est *formulas* dogmaticas Magisterii Ecclesiae veritatem revelatam ab initio apte communicasse et, manentes easdem, eam in perpetuum communicaturas esse recte interpretantibus ipsas». SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Declaratio *Mysterium Ecclesiae,* n. 5, AAS 65 (1973), 403. Se trata de una hermenéutica profundamente histórica: «un mot, avant de représenter un objet, une abstraction définie, une réalité objective quelconque, représente l'état d'esprit de celui qui s'en sert, et doit être compris comme tel. Aussi bien nous renvoie-t-on au sens déclaré une fois, c'est-à-dire au sens *historique* de la définition». Y. CONGAR, *La Foi et la Théologie* (Tournai, 1962), p. 66. Sobre la cuestión cfr POZO, *Dato revelado y formulaciones filosóficas,* EstEcl 43 (1968), 15-22; ID., *El Credo del Pueblo de Dios. Comentario teológico a la Profesión de Fe de S.S. Pablo VI,* 2.ª ed. (Madrid, 1975), pp. 58-64.

[47] Pikaza, lo hemos visto más arriba en la nota 23, aplicando su método, pone en duda la concepción virginal del Señor (en realidad, le concede poca verosimilitud histórica); pero aplicando su método tiene que llegar mucho más lejos: «Como afirma H. Schelkle, en el caso de que la teología católica interprete la concepción virginal en forma de teologúmenon que se ha expresado a través de un 'mitologúmenon', son muchas las cosas que tienen que cambiar en nuestra Iglesia. Debe reformularse el tema de la infalibilidad de la Biblia y Magisterio, ha de mudar la conciencia de los creyentes y la misma doctrina mariológica». PIKAZA, *o.c.,* página 305 s.

[48] «Damno quoque ac reiicio eorum sententiam, qui dicunt christianum hominem eruditiorem induere personam duplicem, aliam credentis, aliam historici». SAN PÍO X, *Iusiurandum contra errores modernismi,* DS 3.545.

[49] Cfr F. UBERWEG-B. GEYER, *Gundriss der Geschichte der Philosophie,* t. 2 (Berlin, 1928), p. 452. Esta interpretación del pensamiento de Siger es la que se impuso a partit de la condenación que de él hizo el obispo de París E. Tempier en 1277; cfr P. MANDONNET, *Siger de*

Por otra parte, convendría no engañarse apelando a la Escritura como norma última y crítica de las verdades que la Iglesia y la Dogmática presentan como rveladas[50]. La confrontación, en todo caso, no se hará nunca entre la fe de la Iglesia y la Palabra escrita de Dios en sí, sino entre aquélla y una determinada exégesis[51]. Ello nos llevaría no a la prevalencia de la Palabra escrita por Dios, sino del exegeta[52]. Y convendría decir de paso que la cuestión se agrava, cuando el exegeta confunde los resultados ciertos de la exégesis —que nunca pueden estar en contradicción con la fe de la iglesia— y su propia exégesis personal, y más todavía cuando tiene cierta tendencia a aplicar a su propia exégesis una fácil generalización[53].

Un postulado de revisión de los límites del Magisterio[54] implica un planteamiento que no es teológicamente admisible. Ante todo, habría que ser más exacto al hablar de los pretendidos recortes que el Concilio Vaticano II habría impuesto a la inerrancia bíblica (de este hecho, pretende deducirse que si la inerrancia de la Escritura misma ha ido siendo recortada a lo largo de la historia, «a fortiori» habrá que ir pensando en reducir los límites de la infalibilidad del Magisterio)[55]; la fórmula «veritatem, quam Deus nostrae salutis causa», en lugar de «veritatem salutarem», se introdujo en el texto definitivo de la Constitución dogmática *Dei Verbum* no con una voluntad restrictiva, sino para evitar la restricción de la inerrancia bíblica a lo doctrinal[56]. Más aún, los cam-

Bravant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle, t. 2, ed. 2.ª (Louvain, 1908), p. 175; hoy, sin embargo, es una interpretación discutida; cfr F. van Steenberghen. *La philosophie au XIII^e siècle* (Louvain-Paris, 1966), pp. 388-391.

50 Cfr SCHEIFLER, *Nota* n. 4.1, p. 2. Véase también el segundo párrafo de Pikaza citado en la nota 46.

51 Lo que SCHEIFLER, *Nota* n. 4.1, p. 2, presenta «como interrogante concreto en problemas de base de la Teología Dogmática» no es la Biblia en sí, sino «el resultado del análisis exegético» presentado en su artículo.

52 En realidad, se quiera o no, esta prevalencia última del exegeta que juzga a la Palabra es una forma de «libre examen».

53 Scheifler tiene tendencia a frases generales: «se admiten hoy generalmente como antihistóricos...», *a.c.*, SalTerr 65 (1977),839. «Esta conclusión se va generalizando, también entre los especialistas católicos». *Ibid.*, p. 843. Es notable, aunque no haya que estar necesariamente siempre de acuerdo con él, la diversidad de método de E. NELLESSEN, *Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium* (Stuttgart, 1969), pp. 113-125, quien, al menos, reseña a propósito de la historicidad de datos concretos, autores y razones a favor y en contra. A propósito de la concepción virginal escribe: «Die nächstliegende Auffassung ist die, dass hier Tatsachen berichtet werden sollen. Diese Auffassung ist im katholischen Raum bis in die Gegenwart nur selten bestritten worden». *Ibid.*, p. 98.

54 Cfr SCHEIFLER, *a. c.*, SalTerr 65 (1977), 848.

55 *Ibid.*

56 La frase aludida se encuentra en la Const. dogmática *Dei Verbum*, n. 11, AAS 58 (1966), 823. Para la historia y el sentido del cambio de fórmula, cfr J. BEUMER, *Die Inspiration der Hieligen Schrift* [M. SCHMAUS-A. GRILLMEIER-L. SCHEFFCZYK, *Handbuch der Dogmengeschichte I*, 3b] (Frieburg i.B.-Basel-Wien, 1968), pp. 80 s.; G. CAPRILE, *Tre emendamenti allo schema sulla Rivelazione. Appunti per la storia del testo*, CivCatt 117 (1966 I), 223-227. Véase también J. COPPENS, *Aspectus luminosi necnon umbrosi Constitutionis «Dei verbum»*. En

pos meramente profanos, en los que en virtud de una aplicación de los géneros literarios —que no son precisamente un invento de tiempos recientes[57]— se ha dado una fuerte impresión de cambio exegético aún al ser entendidos de modo nuevo, no han aportado cambios en los contenidos doctrinales[58]. Y, lo que es más importante, han sido posibles porque el objeto de la infalibilidad de la Iglesia no era el revestimiento de lo doctrinal, sino los contenidos doctrinales, distinción que tampoco es moderna, ya que se encuentra en el Concilio de Trento[59]. Pero en juzgar lo que pertenece o no a la fe, un magisterio vivo dotado de infalibilidad tiene que conocer los límites de la infalibilidad que le ha sido confiada; lo contrario es constituir una instancia última —en realidad el exegeta o el teólogo— que juzgaría al Magisterio infalible[60].

Perdóneseme si para concluir este punto me permito sugerir que apelar al lugar común del caso de Galileo[61], va resultando infantil. A propósito de H. Küng, W. Brandmüller ha recordado algunas circunstancias históricas[62], que deberían leerse juiciosamente par acabar, de

Acta Congressus de Theologia Concilii Vaticani II Romae diebus 26 septembris-1 octobris 1966 celebrati (Città del Vaticano, 1968), pp. 540-549. El cardenal Bea «espose la propria opinione sulla inopportunità della formula *veritas salutaris,* adducendo molti argomenti specialmente dal Magisterio ecclesiastico, e mostrando come alcuni avrebbero potuto abusare dell'espressione per restringere l'inerranza alle sole cose di fede e di morale». CAPRILE, *a.c.,* Civ Catt 117 (1966 I), p. 226.

57 Así, por poner sólo dos ejemplos patrísticos, SAN GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio* 19, PG 44, 196 s, no interpretaba «el árbol de la vida» del Paraíso como un árbol material; por su parte, SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* 4, 33, 53, CSEL 28, 133 (PL 34, 318), tampoco toma los días de la creación al pie de la letra, ya que piensa que Dios creó todo simultáneamente; los días de la creación serían así un modo pedagógico de explicar el hecho al lector.

58 Así, por ejemplo, la enseñanza doctrinal del libro de Tobías sobre la providencia de Dios o incluso sobre la protección de los ángeles sería independiente de que el libro sea histórico o una larga narración parabólica; deliberadamente aduzco un ejemplo clásico, sobre el cual me limito a remitir a una obra también clásica: PONTIFICIUM INSTITUTUM BIBLICUM, *Institutiones Biblicae,* v. I, 5.ª ed., n. 74 s (Romae, 1937), pp. 412 s; véase también CH. PESCH, *De inspiratione Sacrae Scripturae,* n. 493 (Friburgi Brisgoviae, 1906), pp. 503 s.

59 El texto del Concilio de Trento puede verse más arriba en la nota 36; adviértase en él la cláusula «in rebus fidei et morum»; la misma cláusula se encuentra en el texto del Concilio Vaticano I, citado en la nota 39. Como comentario de estos textos véase PONTIFICIUM INSTITUTUM BIBLICUM, *Institutiones Biblicae,* v. I, n. 88-92, pp. 422-430.

60 «Es muss aber ausdrücklich betont werden, dass die Entscheidung darüber, ob etwas zur *Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes* gehört oder nicht, nicht den einzelnen Gläubigen obliegt, sondern dem kirchlichen Lehramt selbst. Dass die kirchlichen Lehrentscheidungen sich an den Bereich des Glaubens— und Sittenlehre halten, darf nicht, wie es oft geschiet, als eine *Bedingung der Unfehlbarkeit* erklärt werden in der Weise, dass über die Erfüllung dieser Bedingung der einzelne zu urteilen hätte und davon die Anerkennung einer kirchlichen Lehrentscheidung abhängig machen könnte. Dann wären unfehlbare Definitionen überflüssig, weil ja schon vorher feststehen müsste, ob sie zum Gebiet des Glaubens gehören; und sie würden illusorisch, weil man jeder Zeit ihre Berechtigung und Zuständigkeit anfechten und so den Glaubensgehorsam verweigern könnte». A. LANG, *Fundamentaltheologie,* t. 2, *Der Auftrag der Kirche,* 4.ª ed. (München, 1968), p. 245.

61 Cfr SCHEIFLER, *a. c.,* SalTerr 65 (1977) 848; ID., nota, n. 5, p. 3.

62 *Hans Küng und die Kirchengeschichte. Kritische Anmerkungen zu seinem Buch*

una vez, con una apelación que, en el modo como se hace, produce una penosa impresión de notable ligereza[63].

El género literario de los Evangelios de la Infancia

Scheifler piensa que para los Evangelios de la Infancia una serie de datos obliga «a pensar en el género literario de los llamados «'midrashîm'»[64]. Los datos en cuestión son una serie de discrepancias que Scheifler declara simplemente «rasgos antihistóricos o sospechosos de historicidad», los cuales, a su vez, «quedarían explicados en los relatos evangélicos como inspirados en los 'midrahîm'»[65]. Este terreno movedizo en el que límite de lo histórico se iría retirando cada vez más atrás ante el empuje de la crítica, sería campo abonado para dejar caer la historicidad de la concepción virginal de Jesús[66]. En este enfoque es claro que se prescinde en absoluto de lo que hemos presentado como el principio fundamental de una exégesis católica. Pero aun situándonos en un campo meramente crítico, hay que avanzar muchas reservas y matizaciones.

Ante todo, debe decirse muy claro frente a determinadas generalizaciones[67], que no corresponde al estado actual de la ciencia bíblica considerar los Evangelios de la Infancia como carentes de historicidad en sus elementos sustanciales[68]. Más aún, las divergencias son más bien, incluso críticamente consideradas, un motivo favorable a la historicidad en cuanto que suponen tradiciones independientes; ello, críticamente hablando, deja fuera de toda duda histórica razonable los datos

«Unfehlbar?». En *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng* (Freiburg i.B.-Basel-Wien, 1971), pp. 120 s; Brandmüller remite en p. 121, nota 13, a su libro *Der Fall Galilei* (Karlsruhe, 1970), donde se encontrará abundante bibliografía.

63 Para evitar malentendidos convendría tener siempre una idea clara del sentido de la cualificación teológica «tutum», es decir, «doctrina *segura*»; en los casos en que se utiliza esta cualificación, «o magistério nao se exprime sobre a verdade de proposiçao, mas sobre a posiçao que prudentemente se deve tomar no estado *actual* da ciência». POZO, *Nota teológica: Verbo. Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, 14. 265; ya en escritos suyos anteriores SCHEIFLER, *Así nacieron los Evangelios* (Bilbao, 1957), pp. 48 s, nota 36, no parece utilizar este concepto matizadamente; ni siquiera es correcta (se traduce «seguridad» por «certeza») la traducción del documento del Santo Oficio, aducido en ella.

64 *A.c.*, SalTerr 65 (1977), 841.

65 Ibid., p. 842.

66 Ibid., pp. 843-849; sobre la posición real de Scheifler véase más arriba la nota 23.

67 Véanse las frases generalizantes de Scheifler que hemos reseñado más arriba en la nota 53.

68 Un buen resumen del estado actual de los estudios bíblicos sobre el tema, construido sobre una amplia información, puede verse en ORTENSIO DA SPINETOLI, *Introduzione ai Vangeli dell'Infanzia* (Brescia, 1967); posteriormente no hay datos sustancialmente nuevos que obliguen a ningún cambio importante del estado de la cuestión.

en que tales tradiciones independientes coinciden. Y, entre ellos, es evidentemente central la afirmación de la concepción virginal[69].

Sin entrar aquí en más detalles sobre el género literario de los Evangelios de la Infancia[70], hay que insistir en que el término «midrash» sólo puede aplicarse a los Evangelios de la Infancia en un modo sumamente impropio. Como ha escrito uno de los mayores especialistas en el tema: «La historia se ocupa de la interpretación de *hechos*; el midrash se ocupa de la interpretación de textos»[71]. Un «midrash» es el desarrollo y embellecimiento de un texto del Antiguo Testamento[72]. No es esto lo que hacen los Evangelios de la Infancia. A ellos les preocupan unos hechos que interpretan como cumplimiento de unas profecías veterotestamentarias[73]. Es claro que sólo en tanto en cuanto los hechos se hayan realizado históricamente, podrá haber tenido lugar un verdadero cumplimiento. Por ello, no faltan voces autorizadas que propongan que se abandone el término «midrash» a propósito de los Evangelios de la Infancia[74]. R. Feuillet preferirá hablar de «estilo y procedimiento *antológicos*»[75], siguiendo a A. Robert, que fue forjador de la expresión[76]. J. Coppens ha propuesto calificar el género literario de los Evangelios de la Infancia como «narraciones de cumplimiento»[77].

La historicidad sustancial del Evangelio de la Infancia de Lucas

69 «Ces différences témoignent pourtant en faveur de l'historicité. Elles attestent l'indépendance de deux récits. Cela donne toute leur valeur aux points sur lesquels ils concordent, précisément les points historiques essentiels: le nom des trois personnages, Jesús, Marie, Joseph; Nazareth comme lieu de l'enfance; Bethléem comme lieu de la naissance; enfin la Conception virginale qui prend du poids au recoupement de deux traditions indépendantes». R. LAURENTIN, *Les évangiles de l'enfance,* LumVie n. 119 (septembre-octobre 1974), pp. 88 s.

70 Sobre la cuestión, cfr POZO, *María en la obra de la salvación* (Madrid, 1974), pp. 202-206.

71 A.G. WRIGHT, *The literary Genre Midrash* (Staten Idland NY, 1967) p. 98.

72 *Ibid,* p. 142.

73 Cfr G. GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins. The Interpretation of Luke 1, 34* (Rome, 1968), p. 61. «Die heute verbreitete Ansicht, es andle sich um christlichen Midrasch oder um midraschartige Erzahlung ist darum unzutreffend, weil es sich hier nich um aktualisierende Erklärung der Schrift handelt, sondern die Ereignisse um die Geburt Jesu mit Hilfe der Schrift meditierend ins Licht gerückt werden». G. SCHNEIDER, *Anfragen and das Neue Testament* (Essen, 1971). p. 105.

74 En *María en la obra de la salvación,* pp. 204 s, después de reconocer que «Wright tiene toda la razón» al afirmar categóricamente que «los Evangelios de la Infancia no son un *midrash*», aceptaba, «por comodidad, seguir usando el término», «en un sentido amplio (y, en realidad, poco técnico)». Hoy, a la vista del abuso que de él se hace, me sitúo en la línea de quienes preconizan su abandono.

75 *Jesús et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après Saint Jean* (París, 1974), p. 154.

76 *Littéraires (Genres),* DictBibl (Suppl) 5, 411-417.

77 Así en una conferencia pronunciada en la «V Semana de Estudios y Coloquios sobre Problemas Teológicos Actuales» (28 de agosto-2 de septiembre de 1972), organizada por la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, cuyo texto desgraciadamente no ha sido publicado. En cuanto a la propuesta de LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II* (París, 1957), pp. 117 s, de calificar el género literario como *mashal,* escribe WRIGHT, *o.c.,* p. 141: «The suggestion is no more satisfactory than the classification midrash».

está garantizada por el prólogo (1,1-4) que proclama querer escribir historia y que afecta, por su misma colocación literaria, a los relatos de la infancia a los que sirve de introducción[78]. En efecto, sólo con una historicidad sustancial puede conseguirse el fin perseguido por san Lucas, de mostrar «el sólido fundamento» (v. 4) de las cosas en que hemos sido instruidos.

Al Evangelio de la Infancia de san Mateo el tema de la concepción virginal pertenece tan sustancialmente que más que objeto directo de narración constituye el presupuesto de una problemática fundamental de ese Evangelio: la pertenencia davídica de Jesús a través de José a pesar de no descender de él[79]. La genealogía de Jesús —con todas las libertades de selección de nombres, típicas de su género literarario, que no afectan a la sustancia de la cosa, es decir, a la relación de Jesús con Abraham y David— se cierra de modo inesperado, sustituyendo el obvio «José engendró», por un «Jacob engendró a José, marido de María de la cual fue engendrado Jesús que es llamado Mesías» (Mt 1,16). La forma pasiva del verbo aquí empleada («fue engendrado») es bien conocida en griego bíblico como «pasivo teológico» que supone un agente divino, que se silencia por respeto al nombre de Dios[80]. Si quisiéramos traducir la última cláusula de la genealogía libremente, pero con toda exactitud ideológica, escribiríamos: «Jacob engendró a José, marido de María, *de la cual Dios engendró a Jesús* que es llamado Mesías».

El paralelismo con las narraciones bíblicas de anunciación

El intento de desmontar la historicidad de la concepción virginal la convierte en un «teologúmenon», o más exactamente en un «mitologúmenon»[81]. Resulta fácil afirmar que un determinado relato es un mito; pero habría entonces que mostrar con seriedad el origen del

78 «It would seem curious to us that an evangelist should preface his work by quoting as his authorities original eyewitnesses and servants of the word and should then go on immediately to two chapters of pious fiction». M.D. GOULDER-M.L. SANDERSON, *St. Luke's Genesis*, JournTheolStud 8 (1957), 27.

79 «Mattäus setzt auch die jungfräuliche Empfängnis Marias als bekannt voraus. Er weist auf sie hin, als sei sie eine Selbstverständlichkeit». H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament* (Helsinki, 1969), p. 60. «Die Genealogie zeigte, dass Jesus der Messias, der Sohn Davids ist. Geneauer: Sie zeigte, das *Joseph* ein Sohn Davids war, wie noch in 1, 20 mit Nachdruck festgestellt wird. Aber war denn Jesus in der Tat ein legitimer Messias, da er tatsächlich nur der Sohn der Maria war? Mit dieser offenen Frage nahm die Genealogie ein Ende. Der folgende Abschnitt gibt die Antwort». *Ibid*, p. 61.

80 Sobre el pasivo teológico cfr M. ZERWICK, *Graecitas biblica*, 4.ª ed., n. 236 (Romae, 1960), p. 73.

81 Para esta terminlogía en Pikaza, véase más arriba la nota 47.

mito. Los intentos que se han realizado para ello no han tenido éxito[82]. Scheifler no aporta en este campo novedades notables. Se limita a apelar a las narraciones bíblicas de anunciación[83]. Es el camino que propuso ya H. von Campenhausen[84], cuyo principal interés radica en el abandono de los métodos propuestos por la historia comparada de las religiones para explicar el origen del pretendido «mito» de la concepción virginal[85]; por ello el camino de von Campenhausen no discurre por el campo de los paralelismos con mitos helenísticos o egipcios, sino por el interior mismo de la Escritura. Von Campenhausen piensa que el relato de la anunciación a María en el Evangelio de Lucas apunta a unos precedentes muy concretos. Ya la narración del anuncio de la concepción de Juan el Precursor (Lc 1,5-25) repite un esquema de anunciaciones del Antiguo Testamento bien conocidas: Isaac (Gén 17,15-19; 18,9-16; 21,1-7), Sansón (Iud 13,2-24) y Samuel (1 Sam 1,1-20), concebidos de mujeres ancianas y estériles por una intervención milagrosa e inesperada de Dios[86]. La idea de la concepción virginal de Jesús habría surgido como prolongación y culminación de este género literario de anunciaciones[87].

Se puede hablar, sin duda, de un género literario de anunciaciones, en el que se da un esquema más o menos común, aunque hay que reconocer que a veces, se exageran los paralelismos[88]. Pero con la existencia de ese esquema no se llega a explicar el único punto decisivo. Las anunciaciones del Antiguo Testamento o la narración de la anunciación del futuro nacimiento de Juan el Bautista tiene, como tema común, la curación de una infecundidad materna; en ellas, sin embargo,

82 Sobre este punto cfr POZO, *María en la obra de la salvación,* pp. 273-283; J. MCHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament* (London, 1975), pp. 278-321. Véase también la cuidadosa crítica de la teoría de un origen judeo-helenista del pretendido «mito», que hace J. DE FREITAS FERREIRA, *Origem judeo-cristã helenista da conceição virginal de Jesús;* Claretianum 17 (1977), 223-275.

83 *A.c.,* SalTerr 65 (1977), 846.

84 *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* (Heidelberg, 1962).

85 «Das [el pensamiento de la concepción por obra del Espíritu de Dios] ist gewiss ein auf jüdischem Boden völlig fremder und überraschender Gedanke. Es ist mir trotzdem fraglich, ob es darum erforderlich ist, ihn mittelbar, über das hellenistische Judentum, oder gar unmittelbar auf heidnisch-mythologische Vorstellungen zurückzuführen, in denen die massiven Theogamievorstellungen damals vielfach ja auch schon überwunden und 'sublimiert, waren». *Ibid,* p. 20. *Ibid.*, p. 20.

86 «der Text selber weist mit seinen zahlreichen biblischen Anspielungen eher in eine andere Richtung. Die unmittelbar vorausgehenden Geschichten über den 'Vorläufer' Johannes den Täufer erneuern ja ganz offenkunding das Vorbild der Geburten alttestamentlicher Verheissungsträger und Heilande —Isaak, Simson und Samuel— die ebenso wunderbar durch das unerwartete Eingreifen Gottes von alten und unfruchtbaren Frauen geboren werden». *Ibid.*, p. 20 s.

87 «Die unmittelbare Erzeugung durch den Geist aus einer Jungfrau kann von hier aus wie eine der überschwenglichen Bedeutung Jesu angenessene, äusserste Steigerung der älteren Motivs erscheinen». *Ibid.*, p. 21.

88 Cfr FEUILLET, *Jesús et sa Mère,* pp. 156-161.

la concepción del personaje se verifica de modo natural. Ninguno de estos relatos explica la originalidad del punto central de las narraciones de san Mateo y san Lucas sobre la concepción de Jesús. La concepción virginal no es paralela a la curación de infecundidad. Aquí y sólo aquí se trata de una mujer que no conoce varón y que sin conocer varón concibe por intervención milagrosa del Espíritu Santo (Mt 1,18; Lc 1,34s). Por tanto, si se insiste en considerar mítico este tema, sería necesario explicar el origen de ese pretendido mito.

De esta originalidad del dato neotestamentario, esta vez frente a los mitos paganos, fue plenamente consciente la tradición cristiana primitiva ya en el siglo II. San Justino escribió: «Y vamos ahora a poner en claro las palabras de la profecía, no sea que, por no entenderla, se nos objete lo mismo que nosotros decimos contra los poetas cuando nos hablan de Zeus que, por satisfacer su pasión libidinosa, se unió con diversas mujeres. Así, pues, lo de que *una virgen concebirá* significa que la concepción sería sin comercio carnal, pues de darse éste, ya no sería virgen: sino que fue la virtud de Dios la que vino sobre la virgen y la cubrió de su sombra y, permaneciendo virgen, hizo que concibiera[89].

El único dato relativamente nuevo aducido por Scheifler parte de un extraño sentido de la palabra hebrea «betûlah» (virgen), que podría significar «incapacidad para concebir, entendida como tal el tiempo anterior a la primera regla»[90]. Comparando los dos relatos de anunciaciones que refiere el capítulo primero de Lucas, entre Isabel la estéril y anciana, y María estéril por juventud, el paralelismo sería ventajoso para María, aunque tampoco en el caso de María se excluiría la intervención del varón[91]. Scheifler no es aquí original; depende de G. Vermes[92], con el agravante de extrapolar sus afirmaciones[93]. En todo caso, no se puede aplicar a los relatos de san Mateo y de san Lucas un

---

89 *Apología* 1, 33, 3 s, Flor Patr 2, 64 y 66 [G. RAUSCHEN, ed. altera] (PG 6, 381).

90 *A.c.*, SalTer 65 (1977), 847.

91 «El paralelismo de María e Isabel, ventajoso para la primera, sería manifiesto. Tal maternidad virginal, por supuesto, no excluiría la paternidad natural de José». *Ibid.*

92 *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels* (London, 1973), pp. 218-221.

93 Así SCHEIFLER, *a.c.*, SalTerr 65 (1977), 847, cuando afirma que «los documentos hablan de concepciones singulares en tales circunstancias [antecedentemente a la primera regla], casos de 'madres vírgenes'», va más lejos que Vermes, quien sólo habla (*1.c.* en la nota anterior) de posibilidad. Tales documentos son absolutamente desconocidos. El texto que podría parecer más cercano, es el del rabbi Eliézer ben Hyrcanos, citado por A. DÍEZ MACHO, *La historicidad de los Evangelios de la Infancia. El entorno de Jesús* (Madrid, 1977), p. 77; pero el texto tiene un claro contexto de casuística rabínica, lo que lo sitúa en una mera afirmación de posibilidad. En cuanto a las inscripciones en las catacumbas judías de Roma, nótese que en ellas está atestiguada la afirmación de vírgenes casadas, pero no de vírgenes madres; véanse algunos textos en DÍAZ MACHO, *o. c.*, p. 76. Finalmente, aun en el uso rabínico el sentido más normal y frecuente de la palabra «virgen» es el de «mujer que no ha tenido nunca cohabitación sexual». DÍEZ MACHO, *ibid*, quien cita la Tosefta, *Shebi'it* 3, 15 y al mismo Vermes.

sentido de la palabra «virgen» que está expresamente excluido en el texto de ambos (cfr Mt 1,18 y 25; Lc 1,34s), en ambos se trata de una concepción con exclusion de intervención de varón, y es notable que ambos hayan visto precisamente en esta exclusión el cumplimiento de la profecía de Isaías 7,14[94]: Mateo explícita[95], y Lucas implícitamente[96]. Es demasiado evidente que el sentido de la palabra «betûlah», invocado por Scheifler, no cuadra en ninguno de los dos relatos de los Evangelios de la Infancia. Por ello, Scheifler tiene que suponer que su interpretación de la palabra «virgen» podría estar «en la base del dato original que la última mano de Mateo y Lucas interpretó en sentido estricto»[97]. La hipótesis de este grave retoque que introduciría un tema hasta entonces desconocido en el judaísmo[98], representa tal grado de arbitrariedad que no vale la pena discutirla.

La concepción virginal en otros pasajes del Nuevo Testamento

Se invoca, a veces, como argumento de gran peso para revisar las afirmaciones de los Evangelios de la Infancia sobre la concepción virginal, el silencio del resto del Nuevo Testamento[99]. El silencio no es tan absoluto como parece suponerse.

---

94 Para la exégesis de Is 7, 14, cfr POZO, *María en la obra de la salvación,* pp. 175-201. Ni Mateo ni Lucas deducen la afirmación de la concepción virginal de Jesús a partir de una exégesis de Is 7, 14, que por lo demás, no era la del judaísmo de aquel tiempo; cfr POZO, *o. c.*, pp. 221 s, nota 90. Por el contrario, con un procedimiento «anti-midráshico» (véase más arriba la nota 73), partiendo del *hecho* real que proclaman, descubren la profundidad del vaticinio de Isaías.

95 «Todo esto *sucedió* para que se cumpliera lo que el Señor había anunciado por el profeta: He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrán por nombre Emmanuel, que quiere decir Dios con nosotros». Mt 1,22s.

96 El ángel fue enviado por Dios «a una virgen» (Lc 1,27), a la cual dice: «He aquí que concebirás en tu seno, y darás a luz un hijo al que pondrás por nombre Jesús» (v. 31). La redacción está calcada sobre Is 7,14, que es el pasaje citado explícitamente por Mateo. La exclusión de varón implicada en este anuncio se explica en Lc 1,34 s.

97 *A.c.*, SalTerr 65 (1977), 847; también *ibid,* p. 849: «La ambigüedad del término 'virgen' hubiera llevado a los redactores a modificar su sentido original y a corregir las genealogías desvirtuándolas».

98 La hipótesis de este retoque desvela, una vez más, la gravedad del problema del origen de la afirmación de la concepción virginal, si no se la considera histórica, sino mítica. ¿De dónde podría haber procedido una idea tan ajena a toda la mentalidad judía? Ciertos negadores de la historicidad del hecho no parecen considerar con suficiente atención la magnitud de este problema. Sobre el tema véase más arriba la nota 82.

99 Cfr SCHEIFLER, *a. c.*, SalTerr 65 (1977), 845 s. «Si la concepción de Jesús, sin paternidad humana, fue real y conocida ¿no lleva consigo una como necesidad de ser manifestada, máxime si puede servir de apoyo al mesianismo y divinidad de Jesús? Y de ser real ¿cómo pudo quedar ignorada, sobre todo tras la resurrección, y si según Mt y Lc, no quedó en secreto?». *Ibid.*, p. 845. No se llega a comprender qué quiere decir Scheifler, cuando en p. 845, escribe: «En Lc todo el capítulo segundo (nacimiento de Jesús y sucesos subsiguientes) procede como si se tratase de un nacimiento normal». En cuanto a la expresión de María «tu padre y yo», evocada

San Marcos pone en labios de los judíos la denominación de Jesús como «el hijo de María» (Mc 6,3). Semejante fórmula se coloca frente a las otras «el hijo del carpintero» (Mt 13,55) o «el hijo de José» (Lc 4,22), típicas de los pasajes paralelos de Mateo y de Lucas, que en sus respectivos Evangelios de la Infancia han afirmado explícitamente la concepción virginal[100]. La fórmula «el hijo de María» que san Marcos atribuye a los judíos, es una expresión históricamente poco verosímil; probablemente se trata de una corrección debida a la fe cristiana en la concepción virginal[101].

San Juan nos relata que los judíos «murmuraban» porque Jesús se presentaba como el pan bajado del cielo, y objetaban, «murmurando» siempre, que Jesús era «el hijo de José»; Jesús reprende su murmuración indicando a Dios como su Padre (cfr Jn 6,41-46)[102]. Esta perícopa es mucho más significativa, si se la mira a la luz de la lectura crítica de Jn 1,13[103]. Sin duda, los manuscritos son favorables a la lectura en plural («los cuales no nacieron de sangres ni de apetito carnal ni deseo de varón, sino de Dios»). Pero es claro que no poseemos ningún manuscrito del siglo II[104]. El único problema decisivo es discutir cómo se leía

allí mismo, es el modo obvio de hablar que María tendría, incluso con Jesús, con respecto a quien era su padre legal; para la importancia del padre legal entre los judíos, no comparable con la que tiene entre nosotros, cfr POZO, *María en la obra de la salvación,* pp. 211 s. En cuanto a la incomprensión de María a la respuesta de Jesús en el templo, cfr LAURENTIN, *Structure et Thélogie de Luc I-II,* pp. 165-175.

100 Para la cuestion cfr M. MIGUENS, *The Virgin Birth. An Evaluation of Scriptural Evidence* (Westmisnter MD, 1975), pp. 14-21.

101 «The only reason one can think of why Mk departed from the older and otherwise uniform phrasing of the tradition, and why he makes a deliberate effort to eliminate any mention of Joseph at his point, si the same reason which impelled him not to mention Joseph in his entire Gosped, to exclude any human paternity of Jesus, to omit that Mary had any husband —and to insist on the fact that Jesus is 'son o God'. In other words, the reason of his change is his conviction that Jesus is 'son of Mary' and 'son of God' *exclusively*». MIGUENS, *o. c.*, p. 21. Son muy interesantes las referencias que allí en la nota 36 hace Miguens a H. Schürmann y a R. Bultmann.

102 Cfr MIGUENS, *o. c.*, p. 34.

103 En *María en la obra de la salvación,* pp. 272 s, expresé serias reservas a la lectura en singular de Jn 1,13. Debo confesar que mi dificultad más de fondo estaba expresada en p. 273, nota 119, donde esribía: «Incluso desde un punto de vista teológico: según las ideas biológicas de la época, lo único que aportaba la madre en la generación era la sangre; una concepción de Jesus, de la que pudiera decirse que 'no ha nacido de la sangre', pondría en peligro la verdadera maternidad de María e implicaría 'eine geradezu doketische Auffassung Christi'; cfr J. MICHL, *Die Jungfrauengeburt im Neuen Testament,* MariolStud 4 (1968), 167, nota 103». En una fraterna conversación en la primavea de 1975, I. De la Potterie, que acababa de leer entonces mi libro, me hacía notar que no debía valorar la expresión de san Juan «no nacer de sangres» (en plural). como si fuera sinónimo de «no nacer de la sangre». Esta observación me hizo desde entonces mucho más abierto a la posible lectura en singular. De la Potterie tiene precisamente en prensa un artículo, que aparecerá en la revista «Marianum» y cuyo título es *La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu. Étude de théologie johannique,* en el que explica documentadamente el sentido de la expresión «no nacer de *sangres*».

104 El testimonio manuscrito más antiguo que poseemos de Jn 1,13, es P. 66 (el Papiro Bodmer II). En él aparece la lectura plural; cfr *Papyrus Bodmer II, Evangile de Jean chap. 1-14,* publié par V. MARTIN [Bibliotheca Bodmeriana V] (Cologny-Genève, 1956), p. 37. Sobre su datación escribe el editor que se puede «le situer, dans l'évaluation la plus prudente, en tout cas

el texto en el siglo II. Cada día se hace más fuerte el convencimiento de que el texto estaba entonces en singular («el cual no nació de sangres ni de apetito carnal ni de deseo de varón, sino de Dios»)[105]. Más aún, según san Ireneo[106] y Tertuliano[107], serían los gnósticos quienes habrían introducido la lectura en plural. La gran Iglesia aceptó la lectura en plural; en ello no hay dificultades dogmáticas, ya que la lectura en plural ofrece un sentido verdadero; además debió contribuir a su aceptación el hecho de que con ella se evitaba el peligro de un abuso por parte de los docetas[108]. Pues bien, si el texto original de san Juan estaba en singular, tendríamos una afirmación teológica, y en contexto teológico[109], de la concepción virginal.

un bon siècle avant les plus anciens témoins auxquels nous devons le texte complet de cet ouvrage, le Vaticanus et le Sinaiticus». *Ibid.*, p. 18. En todo caso, aparte de una cierta imprecisión inevitable en la datación de este papiro, la cuestión decisiva para determinar la lectura primitiva debe situarse en un examen serio de los testimonios patrísticos más antiguos, ya que son ciertamente anteriores al mismo Papiro Bodmer II.

105 El estudio más importante es el de J. GALOT, *Etre né de Dieu. Jean 1, 13* (Rome, 1969). Véase más bibliografía en POZO, *María en la obra de la salvación*, p. 272, nota 115; se trata allí de estudios favorables a la lectura en singular. Véase también J.A. DE ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II.* (Madrid, 1970), pp. 167 s.Están en curso de publicación dos monografías importantes que examinan, de nuevo, el problema de la lectura de Jn 1,13 (si en singular o en plural) y que resuelven ambas a favor del singular: P. HOFRICHTER, *Nicht aus Blut sondern Monogen aus Gott geboren. Textkritische und exegetische Unterzuchung zu Joh 1, 13-14* (Würzburg, 1978), y M. VELLANICKAL, *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writigns* (Rome, 1978). Reexamina también el problema y lo resuelve a favor del singular I. De la Potterie en el artículo (también en prensa) que citamos en la nota 103. GALOT, *o. c.*, p. 10, insiste en que «le vrai probleme résulte des allusions ou citations patristiques. Sans elles, on n'aurait guère accordé d'attention à la variante du singulier». Ante estos estudios, sin duda alguna, serios, parece un poco precipitada la alusión de SCHEIFLER, *a. c.*, SalTerr 65 (1977), 845, a la lectura en singular «como la pretendida por algunos manuscritos, corregido el original». sin entrar en discusión ulterior sobre su problemática compleja, y sin tener en cuenta el estado actual de la investigación.

106 La acusación de San Ireneo se conserva indirectamente en PSEUDO-JERÓNIMO, *Indiculus de haeresibus* 6, CorpHaer 1, 288 (16, PL 81, 639). Para una valoración de este testimonio cfr GALOT, *o.c.*, pp. 38 ss.

107 «Quid est ergo *non ex sanguine neque ex uoluntate carnis neque ex uoluntate uiri, sed ex deo natus est*? Hoc quidem capitulo ego potius utar, cum adulteratores eius obduxero. Sic enim scriptum esse contendunt: 'Non ex sanguine nec ex carnis uoluntate nec ex uiri, sed ex deo nati sunt', quasi supra dictos credentes in nomine eius designet, ut ostendant esse semen illud arcanum electorum et spiritualium, quod sibi imbuunt. Quomodo autem ita erit, cum omnes, qui credunt in nomine eius, pro communi lege generis humani ex sanguine et ex carne et ex uiri uoluntate nascantur, etiam Valentinus ipse? Adeo singulariter, ut de domino, scriptum est: *sed ex deo natus est;* merito, qua uerbum dei, [et cum dei uerbo spiritus, et in spiritu dei uirtus et quicquid dei est Christus], qua caro autem *non ex sanguine nec ex carnis et uiri uoluntate,* quia ex dei uoluntate uerbum caro factum est. Ad carnem enim, non ad uerbum, pertinet negatio formalis nostrae natiuitatis, quia caro sic habebat nasci, non uerbum». *De carne Christi* 19, 1 ss, CCL 2, 907 (PL 2, 892 s). Sobre el valor de la acusación de Tertuliano cfr GALOT, *o. c.*, pp. 46 ss; ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, pp. 167 s.

108 Esta preocupación ha ejercido influjo hasta nuestros días; véanse las palabras de Michl, citadas más arriba en la nota 103, y que, como explico en aquella misma nota, me impresionaron notablemente, cuando escribí mi libro *María en la obra de la salvación.*

109 Nótese el carácter de profesión de fe que el texto coloca como condición para llegar a ser hijos de Dios y el contenido de esa profesión de fe: «Pero a cuantos le recibieron, les dio poder de llegar a ser hijos de Dios, a los que creen en el nombre de aquel que no nació de sangres

El mismo san Pablo, en Gal 4,4, tien resonancias insospechadas, si se analiza atentamente la construcción de su frase: «Pero al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley»[110]. La contraposición entre el Padre celeste y la madre terrena es elocuente. Un autor protestante de primera categoría, T. Zhan, lo ha visto con claridad[111]. «Según él, el hecho de que Gal 4,4, no insinúe una palabra de un padre israelita de Jesús no se explica más que por una ignorancia paulina total de tal padre: para él no hay lugar al lado del Padre eterno»[112].

El sentido del dogma

Soy plenamente consciente de haber usado más arriba, al referirme al hecho de negar o poner en duda la concepción virginal de Jesús, un término severo y que a los oídos actuales puede sonar como duro; he insistido allí mismo en que no se trataba de juzgar, de ninguna manera, a persona alguna, sino de señalar con precisión técnica la cualificación teológica que corresponde a una posición determinada[113].

ni de apetito carnal ni de deseo de varón, sino de Dios; y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad». Jn 1,12 ss. Omito aquí las conclusiones, favorables a la lectura en singular, que pueden deducirse de una crítica interna del texto, visto, sobre todo, en su conexión con los versículos que respectivamente lo preceden y lo siguen; para la cuestión cfr GALOT, *o. c.*, pp. 96-106.

110 Cfr MIGUENS, *o.c.*, pp. 46-53. Para la historia de la exégesis cfr E. DE ROVER, *La Maternité virginale de Marie dans l'interprétation de Gal 4,4.* En: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961,* t. 2 (Romae, 1963), pp. 17-37.

111 «Dass aber Paulus die menschliche und israelitische Seite der Lebensentstehung Christi (cfr Rom 9, 5) lediglich als Herkommen oder Abstammen von einem Weibe ind nicht als Erzeugung durch einem israelitischen Mann und Geburt durch ein israelitisches Weib bezeichnet, erklär sich nur daraus, dass er von einem Manne, der Jesum erzeugt hätte, nichts weiss. Für einen solchen ist kein Raum neben Gott, seinem Vater, der ihn als seine Sohn von einem Weib hat geboren werden lassen. Die Mutter Jesu ausdrücklich als παρθένος zu bezeichnen, hatte Paulus hier ebensowenig Anlass, wie sie mit Namen zu nennen; aber er hat hierüber kein anderes Wissen oder Meinen gehabt, als sein Schüler Lukas und —mag man Jo 1, 13 lesen, wie man will— der vierte wie der erste Evangelist». *Der Brief des Paulus an die Galater* (Leipzig, 1922), p. 200. En la misma línea se coloca A. STEINMANN, *Die Briefe an die Thessalonicher und Galater* (Bonn, 1935), pp. 135 s.

112 D. ROOVER, *a.c., Studiorum Paulinorum Congressus,* t. 2, pp. 34 s. «There can be no doubt that the birth of God's Son 'of a woman' is the actual way in which the Son of God was born according to the flesh. It is striking that, in his interest in Christ's human origins, the *only* immediate link that Paul establishes between the 'Son of God' and mankind is throught a woman —whereas he is ignorant of any human paternity. It is striking, furthermore, that when this immediate link is established by Paul, over against the human mother, it is God who appears as father of Christ; even though born of a woman, Christ is '*the* son of God'. He has a human mother but a divine father, with no mention, here or elsewhere in Paul, of a human father. The two agents that Paul mentions in connection with Christ's birth according to the flesh are a woman and Got». MIGUENS, *o.c.*, p. 47. Son instructivas las diferencias de modo de hablar en el mismo capítulo 4 de Gálatas, cuando Pablo menciona las madres de Isaac e Ismael; cfr MIGUENS, *o.c.*, p. 47 s.

113 Véase más arriba la nota 45. Nótese que en CIC 1325, 2, se considera que existe hereía en dos hipótesis: la negación o la duda de alguna verdad que ha de ser creída por fe divina y católica.

Y a la posición reseñada no era posible atribuirle una cualificación teológica distinta.

En efecto, la concepción virginal está afirmada en todos los símbolos de fe. Sería absolutamene arbitrario querer interpretar su sentido de modo diverso del que suele llamarse «biológico»[114]. En este punto «querer limitar los símbolos[de la fe] a pura interpretación 'espiritual' sería nebulosidad histórico-dogmática»[115]. «En cuanto al fondo, rechazar 'la virginidad biológica' y dar el nombre de 'virginidad moral' a lo que sería entonces la castidad conyugal de un matrimonio normal, es abusar de las palabras hasta el contrasentido. Vaciar la significación de su realidad histórica es cosa grave cuando se trata del misterio mismo de la Encarnación[116].

Pero, además, algunas fórmulas de fe afirman explícitamente el sentido biológico. Su importancia radica no sólo en el valor en sí de cada documento —en el caso de san Martín I se trata, como veremos, de una definición infalible «ex cathedra»—, sino también en que explicitan el sentido en que se entendían todas las fórmulas de fe. Así en las Constituciones de la Iglesia egipcia, importantes por su relación con la *Traditio apostolica* de Hipólito de Roma (la cual es aproximadamente de los años 215 o 217), se dice hablando de Jesucristo, como profesión de fe posbautismal: «se hizo hombre, por un milagro incomprensible, por obra del Espíritu Santo y de la Virgen María sin semilla de varón»[117]. El Credo del Concilio I de Toledo (400) confiesa: «Así pues, este Hijo de Dios, Dios nacido del Padre absolutamente antes de todo principio, santificó en el vientre de la bienaventurada Virgen María y de ella tomó al hombre verdadero, engendrado sin semilla de varón»[118]. Más tarde (675), el Concilio XI de Toledo profesaría en su Credo: «Creemos que, de estas tres personas, sólo la persona del Hijo, para liberar al género humano, asumió al hombre verdadero, sin pecado, de la santa e inmaculada María Virgen, de la que fue engendrado por nuevo orden y por nuevo nacimiento. Por nuevo orden, porque invisible en la divinidad, se muestra visible en la carne; y por nuevo nacimiento fue engendrado, porque la intacta virginidad, por una parte,

114 Tiene razón G. DE ROSA, *Un «Libro Bianco sul Nuovo Catechismo» olandese,* CivCatt 120 (1969 III), 264 s, al considerar abusiva esta terminología; en ella, como dice de Rosa, se llama «aspecto biológico» de la concepción virginal a lo que es su constitutivo. Sería mucho más lógico no hablar de concepción virginal, si no se la entiende en su sentido biológico. Utilizamos y admitimos, por ello, esta terminología *solamente* porque es imprescindible para discutir el problema que, a veces, ha sido hoy (abusivamente) propuesto *en estos términos.*

115 J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis* (München, 1968), p. 230, nota 52.

116 LAURENTIN, *Bulletin sur la Vierge Marie,* RevSciencPhilThéol 52 (1968), 509.

117 *Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae.* Recensio aethiopica: *Professio fidei post baptismum,* DS 63.

118 CONCILIO TOLEDANO I, *Symbolum,* DS 189.

no supo de unión de varón y, por otra, fecundada por el Espíritu Santo, suministró la materia de la carne»[119]. Finalmente el año 1555, Paulo IV, en un resumen de los puntos fundamentales de la fe, condenaba a los que digan que Jesús «no fue concebido según la carne en el seno de la beatísima y siempre Virgen María por obra del Espíritu Santo, sino, como los demás hombres, de la semilla de José»[120].

He querido tratar aparte, porque así lo merece, el canon 2.° del Concilio reunido en letrán el año 649 bajo la presidencia de san Martín I. Su texto dice: «Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres, propiamente y según verdad por Madre de Dios a la santa y siempre Virgen María, como quiera que concibió en los últimos tiempos sin semilla por obra del Espíritu Santo al mismo Dios Verbo propia y verdaderamente, que antes de todos los siglos nació de Dios Padre, e incorruptiblemente le engendró, permaneciendo ella, aún después del parto, en su virginidad indisoluble, sea condenado»[121]. Sin duda, no se trata de un canon que haya emanado de un Concilio ecuménico, pues no es ecuménico el Concilio reunido en Letrán el año 649. Pero si el Sumo Pontífice propone en un Sínodo Romano una doctrina bajo anatema, de manera que la aceptación de esa doctrina se convierta en condición «sine qua non» para conservar la comunión con la Iglesia romana, es imposible no ver en ello una definición pontificia «ex cathedra». Por otra parte, el Papa y el Concilio se dirigieron a la Iglesia universal, mediante una encíclica, en la que se reclamaba la adhesión a la fe ortodoxa proclamada en el Concilio con el anatema a los herejes; esta encíclica, así como otras cartas enviadas por san Martín I a diversos obispos, son una ulterior demostración de la intención definitoria. La carta que el Papa Agatón escribió al emperador con ocasión del Concilio III de Constantinopla, confirma que se reconocía al citado Concilio de Letrán la autoridad de regla de fe definida de manera inmutable[122].

Pero no nos hallamos en esta cuestión sólo con documentos de un

[119] CONCILIO TOLEDANO XI, *Symbolum*, DS 538.

[120] PAULO IV, Const. *Cum quorumdam hominum*, DS 1880.

[121] SAN MARTÍN I, *Definición* en el Concilio de Letrán del año 649, *canon* 3, DS 503.

[122] Cfr POZO, *María en la obra de la salvación*, pp. 259 y 269 s. Como bibliografía ulterior sobre el valor infalible del canon cfr ALDAMA, *Virgo Mater* (Granada, 1963), pp. 101-127 ID., *La Maternité Virginale de Notre Dame*. En H. DU MANOIR, *María* t. 7 (París, 1964), pp. 132 s; GALOT, *La conception virginale du Christ*, Greg 49 (1968), 646 s; M. HURLEY, *Born incorruptibly: The Third Canon of the Lateran Council (A.D. 649)*, Heythr-Journ 2 (1961), 217-233. Como dice GALOT, A. C., Greg 49 (1968), 646, nota 29, Hurley «S'appuie notamment sur la lettre encyclique adressée par le Pape et le concile 'à tous les chrétiens, à tout le saint plérôme de l'Eglise catholique', ou est réclamée, l'adhésion à la foi orthodoxe avec l'anathème aux hérétiques, ainsi que sur d'autres lettres envoyées par Martin Ier à divers évêques. La lettre du Pape Agathon à l'empereur, en vue du troisième concile de Constantinople, confirme cette autorité de 'regle de foi', définie de façon immuable, reconnue au concile de Latran».

pasado más o menos remoto. El Concilio Vaticano II ha reafirmado la misma doctrina con el mismo sentido realístico de exclusión de intervención de varón en la concepción de Cristo: «La Santísima Virgen [...], creyendo y obedeciendo, engendró en la tierra al mismo Hijo del Padre, y ello sin intervención de varón y por obra del Espíritu Santo»[123]. A este pasaje ha apelado la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe en su reciente nota[124].

Resumiendo la valoración dogmática de la doctrina de la concepción virginal del Señor, ha de afirmarse que se trata de una doctrina definida infaliblemente por el Papa san Martín I (649) en un sentido totalmente realístico y biológico. Ya anteriormente, por su inclusión en todos los símbolos de la fe, pertenecía al dogma primitivo de la Iglesia; no puede dudarse de que los símbolos han sido la forma más antigua como la Iglesia ha expresado, de modo obligatorio e infalible, su fe[125]. Tampoco hay duda del sentido realístico y biológico que esa profesión de fe tiene en ellos[126]. Por lo demás, el sentido de esa afirmación de la concepción virginal aparece explicitado en una cadena de documentos que se extiende desde el siglo V (por lo menos) hasta el Concilio Vaticano II[127].

Reflexiones finales

Produce cierta sorpresa encontrar afirmaciones en las que se expresa el temor de que la concepción virginal de Cristo hiciera imposible proclamarlo «en todo semejante a nosotros, menos en el pecado»[128]. Lo que Hebr 4,15, confiesa, es una semejanza de Jesús a nosotros, que le hizo posible experimentar nuestros sufrimientos[129]. En este contexto, lo que interesa, es que Jesús poseyera una natu-

123 Const. dogmática *Lumen gentium* n. 63, AAS 57 (1965), 64.

124 *Nota de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la fe sobre la concepción virginal de Jesús,* n. 1, Ecclesia, n. 1.880, 8 de abril de 1978, p. 15.

125 «Die Urform, wie die Kirche ihren Glauben verbindlich aussagt, ist das Symbolum; das seinem Sinn nach eindeutige Bekenntnis zur Geburt Jesu aus der Jungfrau gehört von Anfang an fest zu allen Symbola und ist damit Bestandteil des kirchlichen Urdogmas». RATZINGER, *Einführung in das Christentum,* p. 229, nota 52.

126 Véase el texto al que hace referencia la cita de Ratzinger que hacemos en la nota 115.

127 Tomo, como punto de referencia indiscutible, el Símbolo del Concilio I de Toledo del año 400, evitando así una discusión sobre la datación de las Constituciones de la Iglesia egipcia en su recensión etiópica. J. A. JUNGMANN, *Ägyptische Kirchenordnung,* Lex TheolKirch 1, 220, escribe: «Die wichtigste Überlieferung ist wegen ihrer Vollständigkeit und Ursprünglichkeit die äthiopische». Sin embargo, es claro que esta valoración general no resuelve la problemática de cada afirmación concreta que se encuentre en ella.

128 «No sé si, por el contrario, se podría decir de un Jesús sin paternidad humana 'en todo semejante a nosotros, menos en el pecado». SCHEIFLER, A. C., Salterr 65 (1977), 844.

129 «No es nuestro Pontífice tal que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, antes fue tentado en todo a semajanza nuestra, fuera del pecado».

raleza humana perfecta, capaz de sufrir así nuestras dolencias, y no el modo como esa naturaleza humana se ha formado[130].

Habrá que ser prudentes y no excesivamente aseverativos en la línea de decir que «la paternidad de José no hubiera excluido en Jesús su filiación divina»[131]. La cuestión no debe plantearse a través de un prisma meramente especulativo preocupado exclusivamente de la potencia absoluta de Dios, problemática —como es sabido— muy cara a la teología nominalista. Una tradición patrística suficientemente seria, mirando más al orden de hecho querido por Dios, ha insistido en la conexión entre concepción virginal y filiación divina[132]. Pero en esta perspectiva, y quizás esté aquí el origen del convencimiento patrístico, es más decisivo que san Juan ha visto la concepción virginal como signo de la Filiación divina de la Persona de Jesús[133].

Por último, es importante subrayar el valor cristológico de la afirmación virginal de Jesús. Pero no olvidemos sus repercusiones mariológicas. A la luz del misterio cantaremos con el exquisito poeta que fue san Efrén: «Seas bendita, María, hija de David, y bendito el Fruto que nos has dado. Sea bendito el Padre que nos mandó a su Hijo para nuestra salvación, y bendito el Espíritu Paráclito que nos reveló su misterio»[134]. Actitud de alabanza religiosa que sólo es posible al creyente: «El escriba y el sofista oyen hablar y no creen porque ven que no es posible naturalmente que vírgenes intactas den a luz. En María la naturaleza fue superada y vencida. María, en efecto, concibió virgen y dio a luz virgen. La naturaleza no puede proceder por este camino»[135].

---

130 «Christ is a man like everybody else - except sin. This remains an axiom of every Christological endeavor. But it is not easy to see how Christ's true humanity interferes with a virginal conception. Being human does not imply any necessary relationship with the way one becomes man. Admittedly, the normal course of nature is that a human being is the fruit of two parents, conceived and developed in the mother's womb, matured and 'born' after nine months. This, however, is a fact of natura - it is not a methaphysical necessity». MIGUENS, o.c., p. 152: a continuación señala que modos no normales de nacimiento desde una operación cesárea hasta quizás posibles en el futuro «laboratory babies», pasando por casos de fecundación artificial, no impedirían que aquellos seres fueran real y verdaderamente hombres.

131 SCHEIFLER, *a.c.*, SalTerr 65 (1977), 844.

132 Cfr ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II,* pp. 167-188, para los comienzos de la tradición sobre este tema. Véase también ALDAMA, *Mariología,* n. 116. En: *Sacrae Theologiae Summa,* t. 3, ed. 4.ª (Matriti, 1961), pp. 391 s, donde ofrece una bibliografía esencial para la época posterior.

133 Por supuesto, hablo en la hipótesis —por lo demás, muy fundada— de la lectura en singular de Jn 1,13; en tal caso, es impresionante la naturalidad con que se yuxtaponen las dos afirmaciones que son clave: «nació de Dios» (concepción virginal) - «y el Verbo se hizo carne». ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II,* pp. 167 s, pone de relieve la conexión del tema de la relación existente entre concepción virginal y filiación divina en los primeros Santos Padres con la lectura en singular de Jn 1,13.

134 *Hymnus de Beata Virgine* 17, 51, S. EPHRAEMI SYRI, *Hymni et Sermones,* ed. T. J. LAMY, t. 2 (Mechliniae, 1886), col. 620.

135 *Hymnus de Beata Virgine* 5, 1; LAMY 2, 534.